

Gelehrtenschule zu Flensburg

Michaelis 1843.

Einladung

zur

öffentlichen Prüfung der Schüler

sämmtlicher Classen

am 29sten September von 9 — 1 Uhr

von dem

Rector und **Lehrercollegium.**

Inhalt:

1. Über den religiösen Standpunct des Euripides (erster Abschnitt), vom Dr. C. Jessen.

2. Jahresbericht vom Rector.



Flensburg, 1843.

Gedruckt bey J. D. Jäger, Königlich privilegirtem Buchdrucker.



Gelehrtenschule zu Flensburg

Michaelis 1843.

Einladung

zur

öffentlichen Prüfung der Schüler

sämmtlicher Classen

am 29sten September von 9 – 1 Uhr

von dem

Rector und Lehrercollegium.

Inhalt:

1. Über den religiösen Standpunct des Euripides (erster Abschnitt), vom Dr. C. Jessen.
2. Jahresbericht vom Rector.



Flensburg, 1843.

Gedruckt bey J. D. Jäger, Königlich privilegirtem Buchdrucker.

Religiöser Standpunct

des

EURIPIDES.

Erster Abschnitt.

Von

Chr. Jessen,

Dr. phil. und Adjunct an der Flensburger Gelehrtenschule.

Euripides wurde von Aristophanes an die Spitze der religiösen, sittlichen und künstlerischen Verderbtheit und Auflösung seiner Zeit gestellt; er war demselben ein Verführer des Volks, Verderber der Kunst und Vertreter der Gottlosigkeit und Zügellosigkeit, wie sie damals über Athen einbrach. Es fragt sich, mit welchem Recht Aristophanes so urtheilt. Obgleich Euripides oft als der Liebling seiner Zeit betrachtet wird, so zeigt doch schon der Umstand, dafs er lange nicht so viele tragische Siege gewonnen, als Sophokles, dafs sein Ansehen während seiner Lebzeit lange nickt so grofs war, als man gewöhnlich glaubt; er war aber besonders der Held der von der damaligen Rhetorik und Philosophie schon erfafsten Jugend. Aristophanes spricht daher ohne Zweifel nicht blofs sein subjectives Urtheil aus, sondern die Meinung eines grofsen Theils seiner Mitbürger, vielleicht sowol des grofsen Haufens, der aus Mangel an Bildung festwurzelte in der von den Vorfahren überlieferten Anschauungsweise und von jeder neuen Ansicht Gefahr für die bestehenden Verhältnisse befürchtete, als auch vieler edlern und bessern Bürger, der oft gepriesenen Marathonomachen, die erkennend, dafs mit dem alten Glauben und Aberglauben auch die alte strenge Sitte und Zucht zerfallen würde, sich der modernen Bildung entgegenstellten. Ihnen galt Euripides für einen Gottesverächter, der neue Götter einführe,[1]) besonders wegen des Verses aus der Melanippe „Zeus, wer er ist, ich weifs es nicht, aufser dafs ich es durch's Gerücht vernommen," und für einen Eidesverächter nach Hippolyt 617 ed. st. „die Zunge schwur's, die Seele blieb des Schwures frei"[2]). Obgleich solche Urtheile oft wiederholt sind, so wird doch durch dieselben Euripides gewifs einerseits zu hoch gestellt, nämlich in Beziehung auf den Einflufs, den er auf seine Zeitgenossen ausübte, anderseits aber, seinem religiösen und sittlichen Character nach zu tief herabgewürdigt.[3]) Euripides war hervorgegangen aus der Schule der Philosophen und Sophisten seiner Zeit. Anaxagoras und Sokrates, Protagoras und Prodikus heifsen seine Lehrer und Freunde. Aber auch, wenn diefs nicht sonst überliefert wäre, so liefse es sich aus den erhaltenen Tragödien selbst beweisen, dafs er ein Schüler seiner Zeit sei, d. h., dafs er in sich aufgenommen die geistige Stimmung seines Vaterlandes zur Zeit des Peloponnesischen Krieges, welche besonders durch den Einflufs der Sophisten ihre eigenthümliche

[1]) Aristoph. Thesmoph. 421. 1398. Ranae 840. Rötscher Aristophanes und sein Zeitalter p. 230. sqq.

[2]) Aristot. Rhetor. III. 15. Plut. plac. phil. I, 7.

[3]) Bode Geschichte der Hellenischen Poesie III. 1. p. 459.

Färbung und Richtung bekam. Wie die Sophisten zunächst als Lehrer der Beredsamkeit auftraten,[4]) so tragen auch des Euripides Tragödien ein durchaus rhetorisches Gepräge; seine Personen haben die Redelust und Redegewandheit, die damals in Athen Eingang fand. Die Lehren der Sophisten glaubt man nun auch wieder zu finden in dem Verhältnifs zu dem Glauben und der traditionellen Volksreligion.[5]) Wie Anaxagoras auf den Tod angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür halte,[6]) wie Prodikus die Religion vernichtete, indem er behauptete, dafs materielle Dinge, die dem Menschen von Nutzen seien, aus Dankbarkeit zu Göttergebilden verwandelt;[7]) so soll auch Euripides mehr als einmal der Anklage oder dem Vorwurfe des Atheismus oder der Asebie sich ausgesetzt haben, indem er die überlieferten Götter in physische Potenzen oder materielle Dinge verwandelte. Wie ungewifs indefs der Begriff der Gottlosigkeit war, und durch wie vielerlei Verbrechen die zahlreichen Ketzerprocesse, die Athen aufzuweisen hat, begründet wurden, ist hinlänglich bekannt.[8]) Euripides aber stand mitten in der modernen Bildung, welche von Osten und Westen, von Kleinasien und Sicilien nach Athen übersiedelt, und sich gegenseitig fördernd, dort ihren Gipfelpunct erreichte; er hatte in sich aufgenommen die neuere Philosophie, der Aeschylus und Sophokles noch fern standen. Dadurch wurde es veranlafst, dafs er, obgleich nur 11 Jahr nach Sophokles geboren und noch vor ihm gestorben, doch einer ganz andern Generation anzugehören scheint, als diese seine grofsen Vorgänger. Aeschylus steht noch in nächster Verwandschaft mit dem spekulativ phantasiereichen Geiste, der entweder mit der Idee zugleich das Götterbild und den Mythus erschafft, oder die positiv überlieferte Religion zwar gläubig auffafst, aber sie neu zu beleben und mit Ideen zu durchdringen sucht. Jeder Mythus ist ihm bedeutend und ideenvoll. So die Erinnyen mit ihrer dämonischen Gewalt; so Prometheus in seiner titanischen Gröfse. Bei Sophokles treten Ansichten über die Stellung der Götterwelt, und die Beziehung von Welt und Gottheit seltner hervor; er führt die Meinung der Weisen an,[9]) allein im Ganzen ist bei ihm der sittliche Standpunct vorwiegend; die ideelle Menschheit wird uns vorgeführt. Am meisten Religiöses kommt im zweiten Ödipus vor, wo ein gewisser christlicher Anklang, so dafs das Stück als eine Verklärung des griechischen

---

[4]) Plato Protag. p. 310—316.

[5]) Auch nach einigen neueren Darstellungen enthält hierüber fast noch das Beste Valckenarii diatribe de Eur. fab. perditis p. 27 — 48. Aufserdem besonders Müller Eur. popularium deorum contemtor.

[6]) Diodor. XII, 39. Diog. Laert. II. 12. Plut. de superst. 9.

[7]) Cic. de Nat. D. I. 42.

[8]) Meier-Schömann Attischer Procefs p. 305. Rötsher p. 240.

[9]) Fr. inc. 19 Brunck.

Götterglaubens angesehen werden kann. Aus Sittlichkeit und Frömmigkeit hielt Sophokles fest am positiven Glauben, ohne zu neuern oder zu polemisiren. Bei Euripides dagegen finden sich mehrere Aussprüche, durch welche die Natur entgöttert scheint, indem die einzelnen Erscheinungen der Götter ihres poetischen und plastischen Gewandes entkleidet werden; es tritt der Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen die poetisch-religiöse Anschauung ein, auflösende Reflexion an die Stelle der bildenden Phantasie. Allein wenn man auch mehrere Stellen beibringen könnte, wie die obenangeführten Worte aus der Melanippe, worin mit frechem Unglauben gegen alle Religion angekämpft zu werden scheint, so ist zu beachten, dafs viele dieser Stellen mehr einer künstlerischen als religiösen Beurtheilung anheim fallen, und dafs schon Aristophanes mit Unrecht tadelnswerthe Handlungen und Aussprüche der vorgeführten Personen dem Dichter selbst als sittliche Verbrechen anrechnete. Eine Durchsicht der erhaltenen Tragödien zeigt bald, dafs Euripides kein Gottesverächter war, wie wir uns denselben denken, der mit frecher Sophistik das menschliche Wesen dem göttlichen substituirt, oder Menschenkraft ohne Götterhülfe für sich selbst genügend achtet; kein Gottesleugner auch, wie Protagoras und Kritias, denen die Existenz eines göttlichen Wesens ungewifs und zweifelhaft, oder die Religion eine Erfindung der Menschen zu egoistischen Zwecken war. Wenn Euripides sich auch vom Glauben der Vorfahren entfernt hatte, so fehlte es ihm doch nicht an Tiefe des religiösen Sinnes. Er war ein Mann von zu wissenschaftlicher Bildung und ernstem Character — einen mürrischen Sonderling nannte ihn Alexander Aetolus,[10]) und ähnlich characterisiren ihn viele Andere — als dafs er nicht schon die sittliche Nothwendigkeit einer Schranke für die Menschheit und der Anerkennung einer höhern Macht hätte einsehen sollen. Mochte auch der Einflufs der Anaxagoreischen Naturbetrachtung und der auflösenden Kritik der Sophisten nicht unbedeutend sein, im Ganzen behielt die Gegnerin der Sophistik, Sokrates Philosophie, die Oberhand.[11])

Die Gotteserkenntnifs
und Stellung des Menschen gegen die Gottheit.

Dafs das menschliche Wesen an sich eitel und nichtig sei, erkennt der Mensch zwar besonders dann, wenn er vom Unglück verfolgt wird, allein der wirkliche Weise braucht nicht erst durch Zeugnisse der Göttermacht zu dieser Erkenntnifs gebracht zu werden, Medea 1221; dagegen die sich selbst für weise halten, die *μεριμνηταὶ λόγων* — und wer sind diefs als die Sophisten? — welche Reichthum

[10]) Gellius XV. 20.

[11]) Müller Gesch. der griech. Literatur II. p. 142.

und Ansehen für die höchsten Güter halten, die sind im gröfsten Irrthum befangen. Der Mensch mufs einsehen, wie beschränkt und unzulänglich sein Wesen ist; das Leben ist nur ein beständiger Kampf, das Glück vorübergehend und abhängig von der Gottheit, Suppl. 554. Doch kommt Euripides dadurch nicht zu der traurigen Lebensansicht des Theognis (v. 425), der es für das Beste hielt, bald möglichst das Licht der Sonne zu verlassen und zum finstern Hades herabzusteigen. Mochte er auch in den entschiedensten Aussprüchen die Unzulänglichkeit der menschlichen Natur anerkennen, so hatte er doch nicht alle Heiterkeit und hellenische Lebenslust verloren. Den äufsern Gütern bleibt ihr grofser und unschätzbarer Werth unverkümmert. Zwar auch der Niedriggeborne, der Arme, selbst der Sklave kann fromm und gut und tüchtig sein, und steht dann höher als der Reiche und Hochgestellte, wenn er schlecht und frevelhaft ist; allein darum sind Reichthum und hohe Geburt doch herrliche und anerkennenswerthe Gaben, Medea 1225, und wenn auch das Innere des Menschen von Natur gleich ist, so übt doch der Reichthum grofsen Einflufs, Androm. 333. Zum vollkommnen Glücke verhelfen indefs diese äufsern Gaben nicht. Der Mensch mufs erkennen, dafs es über ihm eine göttliche Natur gäbe, mächtiger und gewaltiger, als er selbst, in Vergleich mit welcher er ein ohnmächtiger Sklave ist. Ein göttliches Wesen erkennen wir schon daraus, dafs ein Gesetz herrscht, und dafs ein Unterschied Statt findet zwischen Gerecht und Ungerecht, Hecuba 788.[12]) Während also das Walten der Gerechtigkeit der beste Beweis für die Existenz der Götter ist, so kann diefs doch oft grade zum Zweifel führen, indem es vorkommt, dafs der Gerechte leidet, der Ungerechte mächtig ist, Electra 588; allein wenn auch das Schicksal sehr wechselnd ist. Fr. Oedip. XI. p. 458 ed Beck., einst, wenn auch spät, kommt die vergeltende Gerechtigkeit, Fr. Antiop. II. p. 424.

Doch wenn der Mensch aus dem gewöhnlichen Laufe der Dinge nicht erkennen kann oder will, dafs es Götter giebt, weiser, Hippol. 120 und mächtiger, ib. 219 als die Menschen, welche nur Verwalter der Dinge, die wirklich Eigenthum der Götter sind, Phöenissae 565, und welche, wenn sie auch noch so mächtig sind, doch immer als Sterbliche weit unter den Göttern, als unsterblichen Wesen stehen, Hecuba 356. fr. Archel. IX. p. 428, so geben diese noch stärkere Beweise ihres Daseins und ihrer Macht, und heischen dadurch Verehrung. Sie führen den Menschen durch wechselnde Schicksale, erheben ihn auf die Höhe des Glücks und des Reichthums, und stürzen ihn ins tiefste Unglück, damit er aus Furcht, das Glück zu verlieren, oder aus Verlangen, sich von seinem Falle wieder zu erheben, lerne, sich vor den Göttern zu demüthigen, Suppl. 555. Hec. 946. So gilt auch hier das timor fecit deos; doch

---

[12]) Müller a. a. O. II. p. 161 übersetzt „nach dem Herkommen glauben wir an Götter" und erkennt hierin denselben Character der Hecuba als in Troad. 890, allein der Zusammenhang stimmt nicht zusammen mit dieser Erklärung.

nur, insofern die Furcht für die Götter ein Mittel ist, die Menschen zu zwingen, ihre Macht anzuerkennen. Wenn die Menschen aber auch diese Beweise verschmähen und der Götter Macht verachten, so senden dieselben noch gewaltigere und eindringlichere Zeichen, wie unendlich erhaben ihre Macht ist, wie der Mensch nur ein Spielball in ihrer Hand. Ein solches Zeichen ist der Wahnsinn der Thebanerinnen und die in Folge des eingetretene Zerreifsung des Pentheus, Bacch. 1326.

Da sich also der Götter ordnende und schützende Macht im regelmäfsigen Verlauf der Dinge manifestirt, da sie so leicht zu verstehende Forderungen auf Verehrung machen, da sich ihre Strafgewalt in so schrecklichen Beispielen zeigt, so wäre es Wahnsinn und gänzliche Verblendung, die Götter verläugnen zu wollen. Ein solcher Sinn herrscht daher nur unter den riesenhaften, übermüthigen, gesetzlosen Cyclopen, welche das Bild eines Volkslebens geben, wie es aller Civilisation vorausgeht.[13]) Der Cyclop stellt den Reichthum und Genufs über Alles, der ist sein Gott, alles Andere nur leeres Wortgetön, sich selbst aber stellt er dem Zeus an Macht gleich; — wie sollte auch der des Zeus göttliche Macht anerkennen, der nicht einmal Ehrfurcht hegt vor des Vaters Poseidon Wasserburgen? Cycl. 315. Ein Mensch möchte sich kaum mit so frevelndem Übermuthe aussprechen, wenigstens grenzt es schon an Wahnsinn, wenn Jemand die Verehrung der Götter für unnütz und überflüssig erklärt, Heraclid. 905. Bacch. 1010. Jedoch wenn auch nicht in bestimmten Worten ausgesprochen, in Thaten mag sich dieser Sinn zeigen; allein es ist die höchste Ruchlosigkeit, aller Gottesverehrung blofs zu sein, und weder vor den untern, noch vor den obern Göttern Ehrfurcht zu hegen, Hecuba 780. Wie nun überhaupt, wer Ungerechtigkeit übt, dadurch die Götter herausfordert und handelt, als ob es keine Götter gäbe, Hercul. f. 759, so zeigt sich ein solcher Sinn besonders in der Nichtachtung des Eides. Zeus ist der Schützer und Rächer des Eides, Medea 158. 171; wer seinen Eid bricht, handelt, als ob es keine Götter gäbe, oder als ob die Götter, die einst seinen Eid hörten, nicht mehr wären Medea 492. Iphig. Aul. 366; denn Niemand glaube, dafs seine That den Göttern verborgen bleiben könne, Zeus sieht Alles und wenn auch spät, einst wird den Schuldigen die Strafe erreichen, Phoen. 887. fr. Phryxi. V. p. 467.

Für den Menschen sind die ersten Pflichten, die Götter, die Eltern und die Gesetze des Staates zu ehren, fr. Antiop. IV. p. 424. Daher fürchtet der fromme und rechtschaffene Mensch die Götter, und scheut sich, von ihnen etwas Böses auszusagen, Heracl. 601; auch im Unglück zürnt er nicht dem Gotte, fr. inc. LXXII. p. 485, ja selbst, wenn er glaubt, dafs der Gott gegen ihn hart und unbillig gewesen, so werden demselben doch keine Vorwürfe gemacht, Heracl. 720. Dagegen ist es Pflicht

[13]) Nitzsch Anmerkungen zur Odyssee III. p. 26.

in jeglicher Handlung die Götter vor Augen zu haben und von ihnen seinen Ausgang zu nehmen, Helena 1033; denn wer das nicht thut, dem wird seine Sache nicht gelingen, wenn sie auch sonst wohlberathen ist, Suppl. 303. Besonders aber zeigt sich darin die Frömmigkeit, dafs der Mensch mit Gleichmuth und Geduld das Unglück erträgt, in so fern dasselbe eine Schickung der allwaltenden Götter ist, Phoen. 393. Hel. 276. Herc. f. 1230; denn der Gott verlangt, dafs der Mensch seiner Führung vertraue, dafs er selbst in Schickungen, welche sonderbar scheinen, den Götterwillen anerkenne, und dafs er ohne zu grübeln, den ausdrücklichen Befehlen derselben folge, Jon. 569. Eben so wenig darf er mit moderner Sophistik über das Wesen derselben klügeln, sondern mufs sich ihrer Verehrung mit gläubigem, unbefangenem Sinne hingeben Bacch. 200 Οὐδὲν σοφιζόμεσθα τοῖσι δαίμοσιν ibid. 1257.

So wie auch in anderer Beziehung die Bacchen als eine Art Palinodie angesehen werden können, so tritt auch in diesen Worten Euripides entschieden dem sophistischen Scepticismus entgegen, zu welchem er sich früher wenigstens mehr hinneigte. Kadmus und Tiresias werden uns vorgeführt, als zwei Männer, die festhalten am alten Götterglauben. Neues nehmen sie nicht an nach eigner trügerischer Weisheit; wenn ihnen aber die Gottheit sich offenbart und Verehrung verlangt, da gilt ihnen das für so wahr und fest, dafs keine menschliche Weisheit daran etwas ändern kann, Bacch. l. l. Ja sie schämen sich nicht einmal, zu thun was sonst für schimpflich gelten würde: als Greise Theil zu nehmen an dem schwärmenden Festtanz, welcher nur für Jünglinge passend zu sein scheinen möchte, Bacch. 206.

Indem so nun das pflichtmäfsige Verhalten der Menschen gegen die Götter von Euripides vorgeführt wird, so wird dafür auch Entsprechendes von den Göttern erwartet. Die Gottheit ist ein heiliges, sündloses Wesen, von den Göttern kömmt kein Unrecht, fr. Peliad. III. p. 462, und wenn die sogenannten Götter etwas Schändliches (αἰσχρόν) begehen, so sind es keine wirkliche Götter, fr. Belleroph. XIX. p. 433. Die Gottheit soll aber nicht in Epikureischer Selbstgenugsamkeit die Ehren in seliger Ruhe geniefsen, sondern eingreifen in die Verhältnisse der Menschheit, dem Unterdrückten zu seinem Rechte verhelfen, den Übermüthigen strafen; denn Zeus darf nicht denselben immer unglücklich sein lassen, Phoen. 85, und wer Unrecht erlitten, hofft, dafs Gott ihn räche, Medea 160. Daher fürchtet auch der Pädagog, Phoen. 155, obgleich die Vertheidigungsmafsregeln des Eteokles sicher und zuverlässig scheinen, dafs der Thebaner Sache schlecht gehe, weil das Recht auf der Seite der Belagerer sei. Jeder Frevler hat daher die Gottheit zu fürchten, ihre Strafe wird ihn gewifs ereilen, sie vernichtet ihn mit Haus und Familie; dagegen dem Frommen lassen die Götter sein Glück und freuen sich seines Wohlergehens, Hippol. 1355. Die Tapferkeit ist nichtig ohne Hülfe der Götter, Suppl. 599. und wer die Götter nicht ehrt, dem wird seine Sache nicht gelingen trotz Jammer und Flehen, Electra 193. Wer

dagegen die Götter zu Freunden hat, der kann auf sie vertrauen, denn ihre Macht ist grofs genug, um helfen zu können, wenn sie wollen, Herc. f. 1341. Es ist besser sich die Götter zu Freunden machen, als zur Weifssagekunst seine Zuflucht zu nehmen, Hel. 762. Zu Freunden wird er sich dieselben aber machen durch Frömmigkeit und Gerechtigkeit, nicht aber durch Geschenke, denn dafs die Götter sich durch Geschenke bestimmen lassen, ist nur eine Sage, Medea 960. Wir finden also bei Euripides eine durchaus würdige Ansicht von der Stellung des Menschen gegen die Gottheit, und wie schon die letzte Stelle beweifst, vielfache Übereinstimmung mit Plato's reinern Ansichten (de Rep. III. p. 390. E. Alcib. II. p. 149 E.); die Gottheit selbst mufste aber, da das Alterthum sich nicht zu der Idee eines rein geistigen und dennoch persönlichen Gottes erheben konnte, immer ein irgendwie beschränktes Wesen bleiben.

Das göttliche Wesen nach seiner Beschränkung.

Das Walten der Gottheit in der Welt läfst sich von zwei Seiten als beschränkt und begrenzt ansehen, nämlich von oben, durch Annahme einer höheren, abstracteren, ursprünglicheren Gewalt, welche dem göttlichen Wesen nur ein gewisses Gebiet zur freien Bestimmung übrig läfst, während eine andere Sphäre, z. B. in menschlichen Verhältnissen Leben und Tod, in staatlichen Bestehen und Vergehen, schon unabänderlich festgesetzt ist; — von unten, in so fern dem der göttlichen Macht unterworfenen Menschengeiste auch seine Freiheit gelassen wird, die Gottheit nicht in alle Verhältnisse leitend und gängelnd eingreift, oder in so fern auch der unvernünftigen Natur eine eigenthümliche, selbständige Kraft beigelegt wird, einige Wirkungen blofs mechanisch - physischen Ursachen oder dem blofsen Zufall zugeschrieben werden. Sowol das Christenthum, als eine weiter ausgebildete Philosophie geben uns zwar zwischen diesen verschiedenen Gewalten eine Vermittelung und Vereinigung; das Alterthum fand keine vollständige Lösung des Kampfes, und bald machte die eine, bald die andere Seite sich im Leben und in der Philosophie mehr geltend, bis die Extreme sich am schroffsten entgegentraten in der Lehre der Stoiker und Epikureer. Natürlich läfst sich nicht erwarten, dafs bei einem Dichter, wo Erwähnungen dieses Verhältnisses nur beiläufig sind, eine feststehende, consequente Durchführung eines solchen Punctes sich nachweisen lasse, besonders wenn, wie oft bei Euripides, ein Widerspruch eintritt zwischen dem behandelten Mythus, der als ein Factum vorgeführt wird und dem Glauben daran.[14]) Ohne noch darauf einzugehen, wie sich Euripides das göttliche Wesen vorgestellt, ob pantheistisch, die ganze Welt umfassend und durchdringend, oder in eine Menge von Einzelkräften und Individuen gegliedert,

[14]) Sehr willkührlich nimmt Hartung Euripides Iphigenia in Aulide p. 6 sqq. an, dafs diejenigen Stellen, aus denen ein solcher Widerspruch nicht wegzuerklären, unächt sind.

ist nun zuerst zu zeigen, wie Euripides sich das Verhältnifs desselben zu einer höhern Macht vorgestellt, oder das Verhältnifs zwischen

Gottheit und Fatum.

In dem Verhältnifs der Götter oder besonders des Zeus zu dem Fatum oder der Moira zeigt sich eine doppelte Betrachtungsweise. Einerseits sucht der plastisch bildende Griechische Geist die unbegriffene Macht, welche über dem Menschen steht, zu einer concreten Gestalt zu formen oder mit einer solchen zu verbinden, anderseits sucht der reflectirende Menschenverstand über den nun einmal individualisirten Göttern, welche in seinem Geiste durch Tradition und Cultus als bestimmt ausgeprägte Gestalten, an materielle Dinge geknüpft, und menschlichen Schwächen unterworfen, hafteten, — eine höhere Potenz, ein Abstractum, dem Menschen unzugänglich. Sehr richtig sagt darüber Solger Vorlesungen über Ästhetik p. 130. „Die Gestalten der griechischen Götterwelt sind ganz abgerundet, vollendet, beruhigend. Aber grade diefs nöthigt uns, diesem Stoff eine Sphäre gegenüberzustellen, wo die Idee als reine Thätigkeit erkannt wird; diefs ist der wahre Grund, warum die griechische Kunst nie der Idee des Schicksals entbehren kann, welches nichts anders ist, als die Auffassung der Idee als der reinen Thätigkeit." — Allein diese Idee, diese Einheit ist ohne Inhalt, die leere Nothwendigkeit, eine unverstandene begriffslose Macht, ohne Weisheit, denn diese fällt in den Götterkreis; es ist nur der allgemeine Hintergrund, die abstracte Folie der lebendig beweglichen Götter- und Heroenwelt des griechischen Glaubens; es ist endlich der ewige Stoff, den Zeus und die andern Götter in der Wirklichkeit und Besonderheit bearbeiten.[15]) — Keine von diesen beiden Seiten kann ganz fehlen, wenn auch die Vorstellungen davon verschieden; daher das Schwanken zwischen der göttlichen Weltregierung und der Alles bestimmenden Naturnothwendigkeit, daher die manchen Widersprüche, die sich in dieser Beziehung schon bei Homer zeigen, wo weder denen ganz beizustimmen ist, die in der Moira schlechtweg das blinde Fatum, jene die Freiheit des göttlichen Waltens und menschlichen Willens unbedingt aufhebende, von keiner Persönlichkeit getragene Macht finden, noch denen, welche die Moira mit dem Willen und Walten des Götterkönigs identificiren und demselben unterordnen.[16]) Ungeachtet nun auch widerstreitende Ansichten bei Homer sich finden, so tritt doch schon der Fall ein, dafs ein Mensch wider das Geschick handele. Eine solche Thätigkeit ist aber eine böse und ruchlose. Dadurch zeigt es sich, dafs die Moira schon ziemlich gleich steht dem rechten Lauf der Dinge. Diesen rechten Lauf der Dinge aber verkünden die alten Orakel, und so tritt das

---

[15]) Preller in Pauly Real-Encyclopädie s. v. Fatum. Hegel Religionsphilosophie II. p. 85. Solger Vermischte Schriften II. p. 698.

[16]) Naegelsbach homerische Theologie p. 113. Nitzsch Anm. zur Od. I. p. 178.

Fatum in die nächste Beziehung zum Divinationswesen.[17]) Die Orakel, also besonders Apollo, der aber wieder von Zeus das Amt hat, sind gewissermafsen distributores, Verwalter des Schicksals. Dadurch tritt Apollo nach einer griechischen Ansicht in ein seltsames Verhältnifs zum Fatum. Obgleich es der Gottheit unmöglich ist, dem Fatum sich zu entziehen, so kann doch Apollo auf die Bitten besonders begünstigter Menschen das Schicksal eine Zeitlang hinausschieben; so geschah es bei der Eroberung von Sardes und bei der Pest in Athen.[18]) So erscheint hier das Schicksal wie der Stoff, der dem Gotte übergeben, den er zwar nicht ganz verändern, aber doch mit einiger Freiheit handhaben kann. — Von den Dichtern hingegen, welche die religiöse Seite am tiefsinnigsten auffafsten, wurde das bessere Princip des bewufsten, göttlichen Waltens in der Welt zu einer Höhe der Freiheit erhoben, wie es auf der Stufe heidnischer Weltanschauung nur möglich war.[19]) Jedenfalls trat an die Stelle des blinden Fatum's eine höhere Weltordnung. So besonders bei Pindar. Neben ihm steht vor allen Aeschylus. Doch möchte ich nicht mit Bode,[20]) der freilich auch bei Homer durchaus kein Schicksal über Zeus anerkennt, übereinstimmen, wenn er sagt, dafs die Idee des Schicksals bei Aeschylus im Zeus selbst ruht, dafs von ihm die Gesetze des Weltalls ausgehen nud dafs, was sonst von Nothwendigkeit, Verhängnifs u. s. w., vorkommt, kein von der höchsten Macht des Zeus und der Gottheit getrennter Begriff ist. Wenigstens im Prometheus und der Orestie stehen über den Göttern, als ethischen Mächten, oder ihnen gegenüber, die Moiren und Erinnyen als Lenkerinnen des Schicksals.[21]) Wie wir hier einen Kampf der sittlichen Götter der Hellenen mit uranfänglichen, physischen Gewalten finden, so zeigt sich dieselbe Idee in der Geschichte des delphischen Orakels; dieses geht von der Gä an die Themis und an den Apollo über. — Bei Sophokles dagegen waltet das rein menschliche, ethische vor. Der Mensch erleidet nur, was er verschuldet; denn auch beim Ödipus haftet die Sünde am ganzen Geschlechte und auch er selbst ist nicht frei von Schuld. — Über den Euripides ist in dieser Beziehung das Urtheil sehr verschieden ausgefallen. Es zeigt sich bald, dafs keine Übereinstimmung Statt findet zwischen der Art und Weise, wie das Schicksal oder die Götter einwirken auf die Entwicklung des Drama, und den einzelnen zerstreuten Urtheilen über dieses Verhältnifs. Mochte der Einflufs der Lehre des Anaxagoras den Euripides auch entfernt haben vom alten Götterglau-

[17]) Müller Dorier I. p. 338.

[18]) Hdt. I. 91. Plato Symp. 201. d.; und andere Beispiele in Lobeck Aglaoph. I. p. 315.

[19]) Preller a. a. O.

[20]) Geschichte der Hellen. Poesie III. 1. p. 270.

[21]) Droysen des Aischylos Werke p. 462 (2te Aufl.). Maercker Princip des Bösen nach den Begriffen der Griechen p. 263.

ben, er mufste sich fügen dem Gesetz seiner Dichtungsart, so wie der Rücksicht auf das Publicum. Hier war es nur möglich, dem Mythus nachzuhelfen und demselben eine tragische Abrundung zu geben.[22] Dadurch wurde aber oft die Handlung so verwickelt und verwirrt, dafs durch die allwaltende Gerechtigkeit, die Jeden leiden läfst, was er verschuldet, kein gehöriger Schlufs herbeigeführt werden konnte; doch auch das unerklärliche Fatum, das rücksichtslos den Schuldigen und Unschuldigen trifft, kommt nicht in Anwendung; sondern ein einzelner Gott, der in irgend einer Beziehung zu den Personen des Drama steht, tritt ein und bringt die Lösung, wie es scheint, nach ganz individueller Willkühr. Der Ausgang ist daher ein durchaus zufälliger oder wie es am Schlusse mehrer Tragödien (Alcestes, Medea, Andromache, Bacchae, Helena, Phoenissae) ausgesprochen wird: „Gar mannichfach sind die Wendungen des von den Göttern Verhängten, die Götter vollführen Manches ganz unverhofft, das Erwartete geht nicht in Erfüllung, sondern der Gott findet ein Mittel, das Unerwartete eintreffen zu lassen." Nur am Ende des Jon ist es ausgesprochen, dafs in der Entwicklung sich die göttliche Gerechtigkeit zeige, indem die Guten den verdienten Lohn empfangen, obgleich auch hier die Lösung durch das Erscheinen der Athene herbeigeführt wird. So kann also der Mensch zwar vertrauen auf der Götter Gerechtigkeit; allein wie und woher die Entscheidung kommen wird, ist der Willkühr der Götter anheim gestellt; sie liegt nicht in einer innern Nothwendigkeit oder einer natürlichen Entwicklung des Mythus.

Wichtiger für den religiösen Standpunct des Euripides sind aber die Stellen, in welchen er sich, nicht anschliefsend an den gegebenen Mythus, sondern aus seiner eignen Anschauungsweise heraus äufsert. — Die Begriffe, die hier besonders in Betracht kommen sind *μοῖρα, αἶσα, εἱμαρμένη, πεπρωμένη, χρεών*, welche, abgesehen von der ersten stoffartigen Bedeutung, die auch oft genug beim Euripides, die Schickung, die Fügung, bald mehr passivisch, als das dem Menschen Zugewiesene, bald mehr activ als abstracte Gewalt bezeichnen; *ἀνάγκη* bald die feste Consequenz in dem Verlauf der Begebenheiten[23]), bald aber wieder die äufserliche, eiserne auf keine Weise abzuändernde zwingende Gewalt, und *τύχη*, worüber weiter unten.

Zum Beweis, dafs das Schicksal über den Göttern steht, wird besonders angeführt Hercul. fur. 308

> *Τὰς τῶν θεῶν γὰρ ὅστις ἐκμοχθεῖ τύχας*
> *πρόθυμός ἐστιν, ἡ προθυμία δ' ἄφρων*
> *ὃ χρὴ γὰρ οὐδεὶς μὴ θεῶν θήσει ποτέ.*

---

[22]) Müller Prolegomena. p. 89. — Literaturgesch. II. p. 143.

[23]) So gebrauchte das Wort unter andern Philolaus, dem es gleich galt mit der *ἁρμονία*.

Diefs ist die Lesart der Beckschen Ausgabe, in welcher die Stelle übersetzt wird „Quisquis calamitates deorum patienter tolerat, promtus est; haec tamen promtitudo est amens. Quod enim fieri necesse est, id nullus deorum unquam irritum faciet.“ Die Uebersetzung ist mehrfach unrichtig. Ἐκμοχθεῖ ist nicht erdulden, sondern „auskämpfen, dagegen ankämpfen“, wie ἐκπονεῖτο 582 und geht dann über zu der zweiten Bedeutung „sich einer Gefahr zu entziehen suchen.“ „Wer diefs thut ist ein muthiger Mann, doch sein Muth ist thöricht.“ Warum? Hier wäre unpassend der Grund „denn ein Gott wird es nicht ändern“; wir erwarten vielmehr, „denn er wird den Schickungen der Götter doch nicht entgehen.“ Eben so unzulässig, wie die schon aus grammatischen Gründen verwerfliche handschriftliche Lesart, sind daher die Conjecturen von Reiske οὐδεὶς μηδὲ θεῶν σχήσει oder φθάσει oder von Jacobs (in der Ausgabe von Klotz) οὐδεὶς τῶν θεῶν θήσει πάλιν. Ohne Zweifel gab schon Porson (zu den Phoen. 5) nach Plut. de Consol. ad Apoll. p. 103 B das Richtige μὴ χρεὼν θήσει ποτέ. Es wird also hier nur bezeichnet, wie es der Zusammenhang erfordert, die Vergeblichkeit, gegen die Götter anzukämpfen und sich ihren Schickungen zu entziehen. — Von grofser Bedeutung würde sein Iphig. Taur. 1408 αἰνῶ· τὸ γὰρ χρεὼν σοῦ τε καὶ θεῶν κρατεῖ; wenn diese Worte wirklich, wie es Herman thut, der Athene beizulegen; dann läge allerdings der bestimmte Ausspruch darin: „das Geschick herrscht über dich und über die Götter.“ Allein wozu diese Worte in dem Munde der Athene, ist nicht recht einzusehen. Etwa als Trost für den Thoas, dafs er sich fügen müsse? Dieser aber sieht die Heimkehr der Iphigenia durchaus als eine Sache an, die er erlauben mufs, weil die Götter sie verlangen. Sehr passend schliefst er daher mit den Worten: „Wie es dir gefällt, o Göttinn, bin ich zufrieden, denn dein und überhaupt der Götter Nothwendigkeit oder Willen ist mächtig.“ Sollte auch χρεὼν nach seiner ursprünglichen Bedeutung „das Geziemende, Gebührende“ sonst nicht mit dem Genitiv eines persönlichen Wesens vorkommen, so ist doch die bei Euripides gebräuchliche Bedeutung zu ähnlich den andern Begriffen der Nothwendigkeit, als dafs diefs auffallen könnte, und jedenfalls wird Electra 1310 verbunden ἀνάγκης χρεών. — Χρεὼν bezeichnet selten „was sich gebührt“, Iphig. Aul. 303; bei weitem öfter „was verhängt ist“, freilich gewöhnlich vom allgemeinen Götterwillen, entgegenstehend der Willkühr des einzelnen Gottes, Hercul. f. 20, oder des Menschen, Iphig. Aul. 1209. Im abstracten Sinne steht es entgegen dem materiellen μοῖρα Alcest. 533, während es Hippol. 1270 damit zusammengestellt wird, um den Begriff vollständiger hervorzuheben. Mit dem Willen des Zeus fällt es zusammen, Hercul. f. 830, welche Stelle allerdings für sich nicht ergiebt, was das Ursprüngliche ist, der Wille des Zeus, oder die höhere Nothwendigkeit, der gemäfs Zeus so handelt. In so fern χρεὼν niemals materiell und passivisch das dem Menschen Zugefallene, sondern die Macht, die des Menschen Thun bestimmt,

bezeichnet, steht demselben in der Bedeutung am nächsten die *ἀνάγκη*. Die eiserne Nothwendigkeit ist bei Euripides freilich oft das Letzte, worauf es herauskömmt[24]), allein nur für den Menschen; als eine absolute, die ganze Welt und die Götter umfassende Gewalt erscheint sie nicht. Freilich als ideelle Gewalt ist sie ohne Grenzen und Schranken und wird in so fern höher gestellt als jede individualisirte Gewalt und so kann es heifsen Alcestes 986 *κρεῖσσον οὐδὲν ἀνάγκας εὗρον*, und ähnlich fr. Didymi p. 440; allein hier wird sie zusammengestellt mit begrenzten Kräften: weder der Orphische Gesang, noch des Phöbus Heilmittel vermögen etwas dagegen. Gleich nachher heifst es aber *Ζεὺς, ὅτι νεύσει, σὺν σοὶ τοῦτο τελευτᾷ*. Abgesehen davon, dafs die Ananke hier beschrieben wird, als eine Gewalt, auf welche weder Gebete noch Opfer wirken, und sie dennoch personificirt und angerufen wird, so wird sie ausdrücklich nicht über Zeus gestellt, sie ist nur der Stoff, den Zeus handhabt. Es liegt in diesem Gebrauch schon der Übergang zu einer spätern Ansicht, nach der die Ananke nicht eine Macht über den Göttern, sondern eine denselben feindselig gegenüberstehende ist, ähnlich dem materiellen Princip in den dualistischen Betrachtungsweisen. So finden wir es schon bei Plato, wenn er zwei Ursachen der Dinge unterscheidet, die von der Nothwendigkeit und die von den Göttern herrührende[25]), und nachher bei den Stoikern. Aufser in dem ebenangeführten Hymnus auf die Ananke wird ihre Macht über Alles erhoben, Helena 521, aber hier heifst diefs ausdrücklich eine Rede der Weisen

λόγος γάρ ἐστιν οὐκ ἐμὸς, σοφῶν δ᾽ ἔπος
δεινῆς ἀνάγκης οὐδὲν ἰσχύειν πλέον.

Zweifelhaft kann es hier sein, warum diese Worte den *σοφοί* beigelegt werden. Diefs geschah mitunter um eine Autorität für eine neue und ungewöhnliche Meinung beizubringen; bei Euripides wohl auch, um die Verantwortlichkeit für neue Ansichten von sich abzulehnen, wie in der Melanippe fr. XXII. p. 454: „Es ist nicht meine Rede, sondern von meiner Mutter herstammend." Allein an unserer Stelle scheint es eher eine sprüchwörtliche Redensart zu sein, welche Pflugk bestimmt bezieht auf den Spruch des Simonides *ἀνάγκῃ οὐδὲ θεοὶ μάχονται.*[26]). Von dieser Fassung der Ananke als einer Alles beherrschenden Gewalt, dem Urquell alles Seins[27]) war der Übergang leicht zu einer andern Vorstellungsweise, nach der nicht die Nothwendigkeit über Zeus gestellt, sondern das Wesen des Zeus, als persönlichen Gottes vernichtet und demselben die Ananke substituirt wurde. So finden wir es bei Parmeni-

---

[24]) Firnhaber die Verdächtigung Euripid. Verse p. 29.

[25]) Timaeus p. 68.

[26]) Plato de legg. VIII. p. 818. Heindorf ad Plat. Protag. p. 593. — Spanhemii observ. in Callimachi h. in Delon v. 122.

[27]) Plato Sympos. p. 195. C.

des, wenn er in den Mittelpunkt der Welt ein Wesen setzt, welchem er unter mehreren andern Benennungen auch den Namen ἀνάγκη beilegt.[28]) Der Einfluſs solcher Ansichten findet sich auch in dem Gebete der Hecuba, Troad. 800

Ζεὺς εἴτ' ἀνάγκη φύσεος, εἴτε νοῦς βροτῶν.

Es ist offenbar, daſs Euripides hier eine philosophische Lehre, der er wenigstens nicht ganz abhold, einzuschwärzen suchte; allein nur mit der gröſsten Vorsicht konnte das geschehen; Hecuba, die als starker Geist auftritt, wird vom Menelaus gescholten, daſs sie auf unerhörte Weise die Götter anrufe. Jedenfalls gehört diese Stelle mehr in eine spätere Betrachtung über die Vorstellung des Euripides vom eigentlichen Wesen der Götter. Während also zwar an wenigen Stellen die Ananke als eine eigenthümliche Gewalt an die Spitze gestellt wird, doch so, daſs die Bedeutung sofort geschwächt wird durch die Weise, wie ihre Wirksamkeit sich äuſsert, so erscheint sie doch weit häufiger als die von den Göttern ausgehende, nur für den Menschen geltende Gewalt. Der Nothwendigkeit sich fügen und nicht mit den Göttern kämpfen, ist gleichbedeutend, fr. inc. 30, gewöhnlich wird aber gerade zu die ἀνάγκη θεῶν genannt als die höhere Gewalt, oder ganz allgemein als die göttliche Kraft, welcher der Mensch unterworfen ist und der er sich nicht entziehen kann, fr. Dictys VII. p. 441, Iphig. Aul. 445, Phoen. 1778; diese Göttermacht wird verkündigt durch die Orakel, durch welche der Mensch auch gegen sein besseres Wissen zu Handlungen getrieben wird; daher ist es gleichbedeutend, nicht der Gewalt der Göttemothwendigkeit anheim gefallen zu sein und frei zu sein von den Orakelaussprüchen, Phoen. 1014. Diese Nothwendigkeit ist manchmal aber nur der einzelne zwingende Umstand, die Gewalt des einzelnen Gottes, welcher der Mensch sich fügen muſs, so Hippol. 1404 ᾅδου ἀνάγκη der Tod; Iphig. Aul 706 μαντόσυνοι ἀνάγκαι θεῶν.

Während χρεών und ἀνάγκη mehr die abstracte Gewalt bezeichnen, welche, ausser dem Menschen stehend, auf ihn einwirkt, haben die andern Bezeichnungen des Schicksals ursprünglich eine materielle Bedeutung. Μοῖρα und αἶσα bezeichnen den Theil eines sinnlichen Ganzen, ersteres dann besonders das dem Leben beschiedene Gute und Glück, oder das ebenfalls unausbleibliche Böse, daher den Tod, letzteres den dem Menschen zugefallenen Antheil am Leben, daher die Lebensdauer.[29]) Ganz ähnlich ist die Bedeutung von τὸ πεπρωμένον und τὸ εἱμαρμένον, das zugewiesene, zugetheilte Loos, das Schicksal. Auch in dieser ursprünglichen Bedeutung, auf die es nicht nöthig ist, näher einzugehen, finden sich diese Begriffe bei Euripides, nur daſs αἶσα und εἱμαρμένον überhaupt seltener vorkommen. Das gewöhnlichste wurde in späterer Zeit μοῖρα, welches nun zuerst den passiven

[28]) Krische theolog. Lehren der Griech. Denker p. 101.
[29]) Naegelsbach p. 116.

Sinn hat, das dem Menschen zu Theil gewordene, sei es Glück oder Unglück, dem er sich unterwerfen mufs, oder welches er ausführen mufs, Electra 89, 1290. Phoen. 1701. Ganz ähnlich wird der verwandte adjectivische Begriff *τὸ μόρσιμον* gebraucht, Heracl. 616. Hel. 621. Dieses dem Menschen zugefallene Loos wird aber durchaus als etwas von den Göttern zugetheiltes gedacht; so gilt es Heracl. l. l. ganz gleich, sich nicht dem Geschick entziehen und das, was von den Göttern verhängt ist, ertragen und sich mit Geduld den Beschlüssen derselben unterwerfen. Wie hier das Geschick gleich nachher, als das von den Göttern verhängte, angesehen wird, so wird es oft unmittelbar damit zusammengestellt, Hel. 212 *ὦ δαίμονος πολυστόνου μοίρας τε σᾶς.* Wie *μοῖρα* oben das Glück bezeichnete, so könnte man es hier gradezu durch Unglück übersetzen. In welchem Verhältnifs steht nun dazu *δαίμων*? Im Gebrauch desselben findet sich bei Euripides eben nichts Eigenthümliches. Es bezeichnet nämlich bald ganz, wie *θεός*, die einzelne, ganz persönliche Gottheit, besonders indefs, insofern diese aus ihren aufserordentlichen Wirkungen erkannt wird; dann, ganz losgerissen von irgend einer Persönlichkeit, die auf die menschlichen Angelegenheiten einwirkende höhere, göttliche Gewalt; diese dann wieder nach der Seite des Objects beschränkt, die den einzelnen Menschen bestimmende Macht und endlich fast im passiven Sinne, das für den Menschen Bestimmte, also die Geschicke des Menschen. In dieser letztern Bedeutung kommt es nun zusammen mit *μοῖρα* oder *πότμος*, Hel. 677. *τίς γάρ σε δαίμων ἢ πότμος συλᾷ πάτρας;* ohne dafs hier ein Fatum der göttlichen Macht entgegengestellt wird. *Μοῖρα* ist nun ganz passivisch das zugefallene Loos, *δαίμων* noch immer energisch, die im Menschenleben wirkende Macht, durch welche das Unglück dem Menschen zufällt. In der zweiten Stelle dagegen geht die Frage dahin, ob der Wille irgend eines bestimmten Gottes, der vielleicht erzürnt gewesen, die Helena nach Aegypten versetzt habe, oder nur ein Zufall, wobei wenigstens nicht die unmittelbare Einwirkung eines Gottes sichtbar. Das ergiebt die Antwort, in welcher bestimmte Götter, als Urheber genannt werden Wie hier *δαίμων* der individuelle Gott ist, so wird es anderswo bestimmt von *θεός* unterschieden. Medea 1388 *τίς δὲ κλύει σου θεός ἢ δαίμων* werden freilich beide Begriffe nur der Vollständigkeit wegen neben einander gestellt, wie im Cultus durch Götter, Dämonen, Heroen der Kreis göttlicher Wesen erst vollständig abgeschlossen wurde, dagegen findet sich ein entschiedener Gegensatz Jon. 1388 *τὰ τοῦ θεοῦ μὲν χρηστὰ τοῦ δὲ δαίμονος βαρέα.* Hier möchte man leicht veranlafst werden, den Daimon zu nehmen für das Geschick, die Nothwendigkeit, welche ohne Unterschied Gutes und Böses verhängt, im Gegensatz der mit Bewufstsein handelnden Gottheit, so wie Phoen. 424 *ὁ δαίμων μ' ἐκάλεσεν πρὸς τὴν τύχην* der Scholiast erklärt *τὸ εἱμαρμένον* allein eine nähere Betrachtung des Zusammenhangs ergiebt für beide Stellen eine andere Bedeutung. In den Phönissen ist es Apollo, der durch sein Orakel die Umstände herbeigeführt hat. Er ist hier der *δαίμων*, wie schon die folgenden Worte *σοφός*

ὁ θεὸς zeigen. Im Jon ist ebenfalls keine allgemeine Sentenz ausgesprochen. Hier ist ὁ θεὸς Apollo, der ganz menschlich, mit menschlichen Schwächen und Fehlern auftritt. Daher kann auch seinem Walten und Sorgen nicht mehr als menschliche Geltung beigelegt werden; dem also, was von diesem einzelnen Gotte wohl berathen war, kann füglich das entgegengestellt werden, was dem Menschen durch göttliche Schickung im Allgemeinen widerfährt. Das ist aber hier δαίμων, also der Allgott oder Zeus, so dafs es allerdings zusammenfällt mit dem bald darauf genannten πεπρωμένω, ohne dafs jedoch beide Begriffe getrennt würden von der Göttermacht. cf. Iphig. Aul. 1146.

Aufser dieser passiven Bedeutung kommt nun auch oft die μοῖρα vor als erhoben zu einer physischen und geistigen Gewalt, wie es bei einem Dichter ganz natürlich; und zwar gewöhnlich in der Einzahl, Heracl. 901. πολλὰ γὰρ τίκτει μοῖρα τελεσσιδώτειρα, αἰών τε Κρόνου παῖς. Αἰών ist hier Kind des Kronus insofern κρόνος und χρόνος schon früh zusammengestellt wurde;[30] es bezeichnet die menschliche Lebensdauer, als einen Abschnitt oder eine Gabe der allgemeinen Zeit oder Zeitgottheit. Im Verlauf derselben kann sich manches Seltsame ereignen; die Personification dieser Ereignisse ist nun μοῖρα, die so zu einer persönlichen die Geschicke gebenden Macht wird, wie μοῖρα τελέςφορος, Aeschyl. Prom. 520; welcher nun vor allen dasjenige in menschlichen Dingen zugeschrieben wird, was am wenigsten in der Gewalt des Menschen liegt, also Geburt und Tod, Bacchae 99. Orest. 968. Diese μοῖρα aber wird an vielen Stellen als von den Göttern ausgehend oder verhängt vorgestellt. So heifst es Suppl. 610, wenn die μοῖρα den Stolzen und Glücklichen vernichtet, so offenbart sich darin die Gerechtigkeit der Götter. Es ist also hier nur der Antheil, das Loos, welches dem Menschen nach göttlichem Rathschlufs zufällt, ganz ähnlich, wie gleich nachher συμφορά, nur dafs jenes nicht ganz materiell, wie dieses ist, sondern etwas sich zur activen Bedeutung hinneigt; doch ist die Thätigkeit nur eine vermittelnde, denn die Götter haben über Alles die höchste Gewalt, ibid. 619. τέρμ' ἔχοντες ἁπάντων. So erscheint denn die μοῖρα gewissermaafsen als eine Vermittlerinn zwischen Göttern und Menschen, Hippol. 1125, was natürlich nur eine poetische Fassung der Vorstellung ist, dafs die Götter das Schicksal geben, Androm. 1009. Fr. Andromedae VIII. p. 421. Wir finden also nicht mehr bei Euripides die Idee einer im Hintergrunde der Götterwelt waltenden Macht; zu seiner Zeit war schon die μοῖρα hineingezogen in das Gebiet des concrete Gestalten bildenden Geistes; es war schon die Vorstellung entstanden von drei persönlichen Gestalten und hatte sich festgesetzt, wenn auch noch nicht in dem Cultus und der bildenden Kunst,[31] doch in der Poesie und in Mythen. Durch solche Umwandlung mufste sich nothwendig das

---

[30] Buttmann über den Saturnus oder Cronus p. 166.

[31] Müller Archäologie p. 606.

Verhältnifs zu den Göttern ändern. Die Mören in der Mehrzahl werden zu Göttinnen, die dem Throne des Zeus zunächst sitzen, fr. Pel. II. p. 461; unter der Aufsicht des Zeus lenken und verwalten sie die Schicksale, und werden so zu dem Range der das Verhältnifs zwischen Göttern und Menschen vermittelnden Dämonen herabgesetzt.[32]) In dieser Gestaltung wurde dann auch die extensive Gewalt derselben beschränkt, indem ihnen vorzugsweise die Bestimmung über Geburt und Tod, und dem was damit in nächster Beziehung steht, beigelegt wird, Bacchae 96. Alc. 1064. Androm. 1084. Iphig. T. 207. Orest. 12. Als solche untergeordnete, individualisirte Dämonen stehen sie den einzelnen, andern Göttern gegenüber; diese sind mit ihnen im Kampfe um ihre Lieblinge. Als ihr Feind mufste aber besonders Apollo, als Gott des Lichtes erscheinen, er ringt mit ihnen, und sucht ihnen durch List und Unterhandlung seinen Freund Admet zu entziehen, Alc. 12. 34. Hier erscheinen sie als Dämonen, denen ein Recht gegeben auf einen Menschen, welches sie ungern aufgeben, fast gleich den Keren, El. 1307. Die Keren sind freilich bei Euripides weder Schicksalsgöttinnen, noch Todesarten personificirt, wie bei Homer[33]); die spätere Vorstellung schlofs sich mehr an Hesiod (Theog. 217) an, bei dem sie Rächerinnen der Übertretungen sind. In dieser Bedeutung führen sie indefs, wie die Erinnyen, besonders den Tod herbei, El. 1252. Herc. f. 870. Wenn nun der Chor El. 1307. die Dioskuren fragt: πῶς, ὄντε θεὼ, οὐκ ἠρκέσατον κῆρας; so liegt darin das Anerkenntnifs, dafs die Götter, als solche, den Keren widerstehen und den Tod abwenden können, wie es Apollo in Beziehung auf den Admet that. Freilich scheint diefs schon durch die Antwort widerlegt

μοιρας ἀνάγκης ἡγεῖτο χρεὼν
Φοίβου ἄσοφοι γλώσσης ἐνοπαί

Die Ermordung der Clytaemnestra wird als in der Nothwendigkeit des Geschickes begründet angegeben, wie kurz vorher dieselbe Begebenheit von Seiten des Orestes als Thäters; allein diese unabwendbare Nothwendigkeit wird gleich darauf modificirt durch Hinzufügung der Thätigkeit des Apollo. Hier kann Apollo nicht blofs als Verkündiger und Vertheiler des unabänderlich festgesetzten Schicksals gefafst werden; dann könnten seine Verkündigungen nicht unweise heifsen; denn Weisheit zeigt sich nur bei freien Handlungen. Nothwendig war vielmehr der Mord nur, weil Apollo ihn befohlen, denn des Gottes Befehle sind für den Menschen eine Nothwendigkeit. So erscheint auch Apollo durchaus in der Electra und dem Orestes, als der frei bestimmende Gott. Was bei Aeschylus seinen Ursprung hat in dem uralten, heiligen Gesetze der Blutrache, dem Apollo zunächst als strafender Gott vorsteht, erscheint bei Euripides nur in der blofsen Willkühr des Gottes begründet. Blofse Willkühr

---

[32]) Lobeck Aglaoph. p. 1235.
[33]) Naegelsbach p. 128. Nitzsch I. p. 177.

wenigstens nach der Ansicht des Menschen, den sie zu Handlungen zu nöthigen scheint, die ihm verderblich werden, so dafs ihm die Verkündigungen als unweise erscheinen. — Also ist auch der Grund, warum die Dioskuren den Tod nicht abwenden, nicht die absolute Nothwendigkeit, sondern die durch den Willen des Apollo herbeigeführte. Dieser kann sich der Mensch nicht entziehen, aber auch ein Gott widerstrebt nicht dem, was von einem andern Gotte bestimmt ist, denn das gilt als Gesetz unter den Göttern, Hippol. 1343. cf. Ovid. Met. XIV. 784. Eustath. ad Od. p. 266, 34. p. 519, 38.

Während in der späteren Zeit grade das steigende Ansehen der Orakel dazu beitrug den Schicksalsglauben weiter auszubilden, während die Stoiker die Divination durch Annahme einer feststehenden Weltordnung rechtfertigten, so scheint Euripides hier abzuweichen. Obgleich es nicht unterbleiben konnte, dafs Orakelsprüche vielfach als begründend und bestimmend in dem Verlauf und der Entwicklung der Handlung eingreifen, so tritt doch schon im Glauben an die Divination eine freiere Ansicht ein. Vogelflug und Opferflamme und überhaupt die ganze künstliche Mantik sind trüglich. Theseus verwirft durchaus die Vogelzeichen, Hippol. 1072; es ist lächerlich zu glauben, dafs der Flug der Vögel in irgend einer Beziehung steht zu den Menschen, Hel. 754 sqq.; die Reden der Manteis sind voller Trug und Lügen, denn sie verkünden nur, wie es sich eben trifft, Iphig. Aul. 962, daher ist ein Thor, wer darauf vertraut, Phoen. 968. — Weit höher werden allerdings des Apollo Orakelsprüche gestellt. Er verkündet von seinem untrüglichen Sitze, den er dem erdgebornen Drachen abgewonnen, den Menschen seine Sprüche, Iphig. T. 1265; ihm allein kommt die Weifssagung zu, da er ohne Furcht, ohne den Menschen schmeicheln zu wollen, seine Aussprüche ertheilt, Phoen. 973; seine Aussprüche stehen fest, während menschliche zu verwerfen sind. Doch sind es nicht Verkündigungen der unvermeidlichen Weltordnung, Iphig. T. 1449; allein Apollo ist ein Gott, darum mufs sich der Mensch fügen, er ist weise, darum mufs, was er verkündet, als zuverlässig angesehen werden, Or. 586. Allein wenn auch diefs im Allgemeinen anerkannt wird, so können im einzelnen Falle des Apollo Befehle als unweise erscheinen, sie können trügerisch den Menschen zum Bösen verlocken, Jon. 697. Besser als zur Weifssagung seine Zuflucht zu nehmen, ist es daher sich die Götter durch sündlosen Wandel zu Freunden zu machen, und Klugheit und tüchtiger Verstand ist der beste Weissager, Hel. 766.

Um noch zu erwähnen die übrigen Bezeichnungen des Schicksals, so kommt αἶσα nur an wenigen Stellen vor. Androm. 1206. Suppl. 625, und zwar in der ersten Stelle ganz gleich mit der wirkenden Gottheit, in der zweiten in dem passiven Sinne, das zugefallene Loos. Ziemlich häufig sind die verschiedenen Formen von πέπρωμαι,

bald mit festgehaltener passiver Bedeutung, Alc. 706. Jon. 1403, Medea 1060, wo es nicht einmal von dem gesagt ist, was von den Göttern unmittelbar verhängt ist, sonnern von dem, was von Medea selbst beschlossen, weswegen auch Matthiä die weniger bestätigte Lesart πέπρακται vorzog, allein wie Medea 1010 zusammenstellt θεοὶ κἀγώ, so betrachtet sie sich auch hier, als durch eine dämonische Gewalt zur Rache am Jason getrieben, oder sieht ihr Handeln als ein nothwendiges an; — bald mehr zur activen Selbstständigkeit erhoben, Hec. 43, wo es indeſs wieder zuſammenfällt mit der Gewalt der Götter, Jon. 1599. Hel. 1680

ἀλλ' ἧσσον ἦμεν τοῦ πεπρωμένου θ' ἅμα
καὶ τῶν θεῶν, οἷς ταῦτ' ἔδοξεν ὧδ' ἔχειν.

Der Mensch fühlt sich also freilich gebunden und unfrei, allein wie dem edlen Menschen die Vorstellung, gebunden zu sein durch eine blinde Nothwendigkeit, trostlos und unsittlich erscheinen muſste, eben so wenig konnte es den Griechen, welcher schon in seinen bürgerlichen Verhältnissen nicht den Willen des Einzelnen, sondern das Gesetz als Höchstes anerkannte, befriedigen, sich untergeordnet zu wissen dem allein frei und willkührlich schaltenden Gotte; er hätte dadurch das Gefühl gehabt, durch eine ihm entgegenstehende Persönlichkeit beeinträchtigt zu sein, ohne derselben vergelten zu können. Daher erheben Aeschylus und Sophokles, ohne den herkömmlichen Volksglauben zu zerstören, aber denselben reinigend und verklärend, ihren Zeus auf eine dem Volksbewuſstsein unzugängliche Stufe sittlicher Höhe, um sich mit frommer Hingebung demselben unterordnen zu können. Wer dagegen mehr spitzfindiger Reflexion hingegeben, herangebildet war an den philosophischen Problemen der Zeit, so wie derjenige, welcher in seiner Denkweise beschränkt war auf die engeren Kreise des staatlichen Daseins, der suchte wieder nach einer Abstraction, einer Idee, um diese an die Spitze zu stellen.

Von beiden Seiten glaube ich wenigstens hier den Einfluſs wahrzunehmen. Was Wachsmuth (Hellen. Alterth. Th. 1. p. 88) sagt: „Homers schwankende Vorstellungen von dem Verhältniſs der Schicksalsgebote zu Zeus Willen sind erzeugt aus dem irdischen Staatsrecht, wo zwar fürstliche Machtvollkommenheit willkührlich waltete, aber nicht ohne Gültigkeit einer höhern Ordnung, der Rechtsnorm an sich;" das möchte ich besonders der späteren Modification des Schicksalsglaubens vindiciren. Sittliche Ordnung und Gesetzmäſsigkeit gilt im Staate, als das Höchste; daſs diese walten, ist es eben, was den Griechen vom Barbaren unterscheidet, Med. 535. Or. 481. Suppl. 312. Androm. 176. Mit der Ansicht vom Staate steht aber die Ansicht vom Gotte in nächster Beziehung[34]). Da nun das Gesetz nicht entsteht als eine willkührliche Satzung eines einzelnen Menschen, sondern sich im Volke selbst bildet, hervorwächst

[34]) Hegels Religionsphil. I. 170.

aus Sitte und Herkommen, so wurde es im ganzen Alterthum angesehen als ein Gebot der Gottheit, als ein Ausfluſs des ewigen, unwandelbaren Gesetzes; auf dieses wird alle bürgerliche Ordnung und der Bau der Staaten zurückgeführt[35]). So konnte auch in dem Götterstaate eben so wenig Willkühr der einzelnen Gottheiten, auch wenn man diese als bloſs physische Gewalten ansah, als, wie in den orientalischen Despotien, unbeschränkte Machtvollkommenheit in der Hand Eines Götterkönigs anerkannt werden; hier muſste es auch ein ewiges Gesetz geben. So trat ein statt des blinden Fatum eine bewuſstlos wirkende Vernünftigkeit oder bewuſstlos vernünftige Wirksamkeit[36]). Allein wie in menschlichen Verhältnissen, so fehlte auch hier die völlige Consequenz. Das staatliche Gesetz, welches eine Gabe der Götter hieſs, erschien doch auch wieder als aus dem Herkommen unter den Menschen hervorgegangen; gleicherweise war das Gesetz oder die allgemeine Rechtsnorm bald ein Ewiges, Ursprüngliches, bald wieder ein von den Göttern gebildetes.

Daneben zeigte sich aber der Einfluſs der philosophischen Reflexion. Für die Vielheit, welche der Volksglaube bot, wurde eine einigende Idee gesucht; wer nun den innern Zusammenhang der Dinge durchforschte und in dem Neben- und Nacheinander der Dinge nicht vereinzelte Thatsachen, sondern ein durch Ursache und Wirkung gegliedertes und verbundenes Ganze entdeckte, dem konnte das bloſse Fatum als höchstes Princip nicht genügen; er muſste anerkennen, daſs eine ewige Weltordnung, ein ewiges Weltgesetz herrsche, an das die Götter gebunden, von dem sie nur verschiedene Seiten und Wirksamkeiten seien.[37]) Wie daher die Stoiker die *ειμαρμένη* als höchstes Princip aufstellten, aber nach einer neuen, doch ganz unrichtigen Ableitung von *ειρω*, und in neuer Bedeutung, als „den regelmäſsigen, gesetzmäſsigen Zusammenhang der Dinge,“[38]) so kommen ähnliche Versuche schon weit früher vor. Während die früheren Jonier ein physisches Princip suchten, ist es bei Anaxagoras die Hypostasirung des Menschenverstandes, der *νοῦς*; Parmenides stellt die scheinbar verschiedensten Begriffe als gleichbedeutend an die Spitze, *δαίμων, Κυβερνήτης, κληροῦχος, δίκη, ἀνάγκη* und Heraclitus lehrte, daſs die ewige Ordnung der Dinge weder ein Gott noch ein Mensch gemacht.[39]) Diese verschiedenen Ansichten finden wir vereinigt in der oben angeführten Stelle (Troad. 890.) Zeus wird erklärt rein physisch (*γῆς ὄχημα*) oder als bloſser Menschengeist (*νοῦς βροτῶν*) oder als Naturnothwendigkeit (*φύσεως ἀνάγκη*) aber, was er auch sei,

[35]) Soph. Oed. Tyr. 846. Antig. 450. Xenoph. Mem. IV. 4, 19.

[36]) Hegel Relig. I. 267.

[37]) Maercker a. a. O. p. 101.

[38]) Diog. Laert. VII. 135.

[39]) Clem. Alex. Strom. V. p. 599.

nach der Gerechtigkeit muſs er die menschlichen Angelegenheiten verwalten, (κατὰ δίκην τὰ θνήτα ἄγεις). Während wir also in der Entwicklung der Handlung die zufällige Willkühr der einzelnen Götter finden, nicht wie bei Sophokles das Schicksal innerhalb des Kreises sittlicher Gerechtigkeit, wird es im Einzelnen oft ausgesprochen, daſs dem Menschen stets vergolten werde, wie er gehandelt habe, und daſs dieſs eben sein Schicksal sei,

fr. Oed. IV. p. 457. εἱμαρμένον δὲ τῶν κακῶν βουλευμάτων
κακὰς ἀμοιβὰς ἐστι καρποῦσθαι βροτούς.

Eine vergeltende Gerechtigkeit zeigt sich also in den menschlichen Angelegenheiten, die Götter schalten über die Menschen nicht nach Willkühr, sondern gemäſs den Forderungen der Gerechtigkeit; Götter und Gerechtigkeit werden daher als gleichgeltend zusammengestellt, Hec. 1015, und daſs Gerechtigkeit unter den Menschen herrscht, beweiſst eben das Dasein der Götter.[40]) Euripides tritt also mit dieser Ansicht entschieden entgegen der sophistischen Lehre, daſs die Götter nur eine Erfindung der Gewalthaber seien, um das Volk durch Furcht vor denselben zur Unterwerfung unter ihre Gesetze zu zwingen. Dieſs beweiſst hinlänglich, daſs das fr. Sisyphi p. 472, worin der Glaube an die Götter als eine Erfindung schlauer Staatsmänner dargestellt wird, und welches Plutarch (de Plac. Phil. I. 6. 7.) dem Euripides beilegt, mit dem Hinzufügen, daſs er hier unter dem Namen des Sisyphus die Lehren der Atheisten habe verkünden wollen, bei weitem richtiger von Sextus Empiricus (adv. Mathem. IX. 54) dem Kritias zugeschrieben wird. — Gesetzmäſsigkeit und Gerechtigkeit herrscht in den menschlichen Dingen; diese wird gehandhabt von den Göttern; darum sind auch diese nicht ganz frei; auch sie sind gebunden durch die Normen der Gerechtigkeit; denn wie wäre es möglich, daſs die Götter, die den Sterblichen die Gesetze geben, selbst sich einer Gesetzlosigkeit schuldig machten, (ἀνομίαν ὀφλισκάνειν) Jon. 454? So steht also das Gesetz höher als Menschen und Götter und als ihre Beziehungen zu einander.

Hecuba 789 ἡμεῖς μὲν οὖν δοῦλοί τε, κἀσθενεῖς ἴσως
ἀλλ' οἱ θεοὶ σθένουσι, χὠ κείνων κρατῶν
νόμος· νόμῳ γὰρ τοὺς θεοὺς ἡγούμεθα
καὶ ζῶμεν ἄδικα καὶ δίκαι ὡρισμένοι.

---

[40]) Wenn daneben, wie schon oben erwähnt, eine Menge Stellen vorkommen, in welchen das menschliche Loos beklagt wird, in so fern der Fromme und Gerechte vom Unglück verfolgt werde, der Ungerechte und Gottlose glücklich sei, so erklären sich diese leicht aus dem Zusammenhang, ohne daſs man anzunehmen braucht, die erstere und trübere Lebensansicht des Euripides habe ihn zu dem Glauben an das Walten des bloſsen Ungefährs geführt. Die betreffenden Stellen finden sich bei Hasse, Euripidis tragici poetae, philosophia quae et qualis fuerit. p. 32 sqq.

836 δεινόν γε, θνητοῖς ὡς ἅπαντα συμπίτνει
καὶ τὰς ἀνάγκας οἱ νόμοι διώρισαν.

Den bestimmten Begriff νόμος finden wir in dieser Weise gebraucht sonst nur selten. Das Wort soll überhaupt späterer Entstehung sein, indem es sich bei Homer nicht findet;[41]) allein das Compositum ἐυνομία (Od. XVII. 487) beweifst, dafs diefs mehr zufällig ist. So wie ἐυνομία den Zustand bezeichnet, wo unter dem Schutze der Gerechtigkeit Ruhe und gute Sitte herrscht (vgl. Hesiod. Theog. 901), so ist νόμος die Rechtsnorm, die Anordnung, die hervorgeht aus dem gewöhnlichen Verfahren, dem Herkommen, welches zum Gesetze wird. Es ist in beschränkterer, staatlicher Beziehung dasselbe, was Dike und Themis in allgemeinerer Bedeutnng, und wie diese, wurde auch νόμος in Orphischen Liedern als πάρεδρος des Zeus genannt.[42]) Das Gesetz ist allerdings von den Göttern ausgegangen, Hippol. 98, Suppl. 565; allein wie unter den Menschen das einzelne positive Gesetz sich aus Gewohnheit und Herkommen herausbildet und zu einer festen Rechtsnorm wird, so auch unter den Göttern, deren Gesammtheit die Idee der heroischen Staatsform darstellte, ebenfalls aus dem Herkommen, dem Gebrauch, Bacch. 890, Hippol. 1343, das Gesetz als Abstractum, die allgemeine Rechtsnorm oder die ewige Weltordnung, welche beschränkend gegenübersteht der Willkühr des einzelnen Gottes. Wie aber in Beziehung auf politische Verhältnisse das Bewufstsein verloren ging, dafs das bürgerliche Gesetz von Menschen gebildet sei und dasselbe als ein von den Göttern herrührendes angesehen wurde, so erhielt auch das göttliche Gesetz Geltung als etwas Substantielles, Ursprüngliches, und trat so an die Stelle des Fatum. So stand es über den Göttern, so gut wie über den Menschen, und in dieser Bedeutung fafst es ohne Zweifel Euripides, wenn er sagt, dafs es über die Götter herrsche, nicht als „Herkommen, Gewohnheit;“ ähnlich wie Pindar, wenn er sagt νόμος ὁ πάντων θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων βασιλεύς, wo es allerdings Herodot (III. 38) nur in der Bedeutung „Gewohnheit, Gebrauch“ nahm; allein höher fafste es Plato (Gorg. 484 B., 488 B.) wenn er es als dasselbe erklärt mit κατὰ φύσιν ἄγειν und so ohne Zweifel auch schon Pindar selbst.[43]) Während sonst häufig sich entgegengesetzt werden τὰ κατὰ φύσιν und τὰ κατὰ νόμον so fällt hier νόμος fast zusammen mit der ἀνάγκη φύσεως, gleichwie bei Parmenides Dike und Ananke nur verschiedene Namen desselben Begriffs waren. Jedoch erklärt Boekh nicht ganz richtig „lex summa naturae a fato constituta, cui et dii et homines parent“ indem doch eigentlich das Gesetz seinen Ursprung im Götterkreise hat. Itzt aber herrscht dieses Gesetz, hat

---

[41]) Cosmas Indicopl. XII. 345 A. — Joseph. c. Apion. 1070.
[42]) Proclus in Alcib. p. 220; Comm. in Tim. l. II. 96. Hym. Orph. 60. Vgl. Lobeck Aglaoph. p. 533.
[43]) Pindari opera ed Boeckh II. 2 p. 640.

bindende Kraft auch für die Götter, so dafs, was im Laufe der Welt geschieht, wenn es auch nur aus zufälligen, physischen Ursachen zu geschehen scheint, doch wenn wir diese höhere Rechtsnorm anlegen, als in der ewigen Gerechtigkeit begründet erscheint. So erklärt sich auch die zweite oben angeführte Stelle aus der Hecuba, die vielen Anstofs erregt hat. Schon der Scholiast erklärte die Stelle durch eine Antiptosis für *αἱ ἀνάγκαι τοὺς νόμους*[44]). Brunck und Musgrave emendirten *οἱ χρόνοι*; Hermann schrieb in der früheren Ausgabe *ὁυ νόμῳ διώρισαν*; in der neueren ist er mit Recht zur Texteslesart zurückgekehrt, doch befriedigt seine Erklärung nicht ganz „miris modis omnia mortalibus collabuntur necessitatesque per legum diversitatem sunt definitae." Besser und mit dem Zusammenhang übereinstimmend ist die Erklärung von Pflugk. Hecuba hat sich vereinigt mit ihrem gröfsten Feinde, dem Agamemnon, um Rache zu nehmen an dem früheren Freunde Polymestor. Diese Begebenheit möchte dem den Zusammenhang nicht Kennenden nur durch die unabwendbare Nothwendigkeit, welcher der Mensch sich nicht entziehen kann, herbeigeführt scheinen. Doch nein — auch hier waltet die göttliche Gerechtigkeit, welche verlangt, dafs der Frevler bestraft werde. Also in diesem Verhältnisse, welches allerdings für Hecuba eine *ἀνάγκη* war, findet man *τοὺς νόμους*; d. h. die bewufstlos wirkende Gerechtigkeit; diese ist selbst in den auffallendsten und sonderbarsten Begebenheiten das höchste Princip. Wir finden also hier einen ähnlichen Gedanken als Suppl. 609, wo dasjenige, was eben vorher der *μοῖρα*, gleich darauf der gerechten Waltung der Götter zugeschrieben wird. Da nun aber die *δίκη* bei den Göttern ist, der *νόμος* von den Göttern ausging, so wird man eben so wenig hier, wie beim Homer, eine strenge Consequenz in der Über- und Unterordnung des Begriffes der Gerechtigkeit und der freien göttlichen Waltung erwarten.

Die Gottheit und die menschliche Freiheit.

Die Idee der absoluten Nothwendigkeit, so wie des rein geistigen Gottes enthält allerdings in sich die Freiheit, oder die Religion der absoluten Nothwendigkeit ist zugleich die Religion der Freiheit[45]), allein der Grieche konnte nur gelangen zu der Idee einer äufsern Nothwendigkeit, und seine Gottheit blieb entweder eine blofse Abstraction, oder eine physische Potenz, oder ein mehr oder weniger materielles Wesen. Daher kam er auch nicht zu der Idee einer vollkommnen Freiheit; die

---

[44]) Dieser Ausspruch kommt allerdings auch bei Euripides vor, fr. Hippol. *Καλ*. II. p. 447. *Νόμος* hat aber, wie schon gesagt, eine verschiedene Bedeutung. Wenn es nun das einzelne, positive, menschliche Gesetz bedeutet, kann es ganz füglich heifsen, dafs dieses schwächer sei, als zwingende Umstände, ohne dafs dieser Gedanke im Widerspruch stände mit der oben gegebenen Erklärung.

[45]) Hegel Religionsphilosophie II. p. 19 und 167.

Freiheit des Menschengeistes und die abstracte Nothwendigkeit oder die göttliche Macht mufsten gegenseitig eine Schranke bilden. Bei Homer ist daher auch diese Freiheit noch sehr beschränkt, das gewöhnliche Thun und Treiben des Menschen findet Statt κατὰ μόρον. Wie indefs der einzelne Gott über das Verhängnifs hinübergreifen kann, so ist auch für den Menschen die Möglichkeit da, ὑπὲρ μόρον oder ὑπὲρ θεόν zu handeln[46]; der Mensah eben so wie das empörte Element kann Gewalt thun, ungewöhnliche Kraft und Anstrengung entwickeln. Dies ist aber nur das Werk des übermüthigen Frevlers, das nur gelingt, in so fern die Moira als eine unlebendige Macht dem Menschen nicht wehrt[47]. Insgemein werden aber selbst die plötzlichen Verirrungen einer sonst guten Natur als unmittelbar von den Göttern zugeschickt gedacht[48]. Als aber an die Stelle der homerischen Moira der Begriff der Gerechtigkeit oder Zeus als persönlicher Inhaber der Gerechtigkeit trat, da mufste die Willensfreiheit des Menschen zu höherer Anerkennung kommen: der Mensch kann handeln in Gemäfsheit dieser Gerechtigkeit, aber er hat auch die Freiheit, sich dem Gesetze zu entziehen und ungerecht zu handeln, wodurch er allerdings dem allgerechten Gotte entgegentritt und Strafe verschuldet[49]. Daher finden wir, während bei Homer der Mensch im Allgemeinen auf Zeus und der Götter Antrieb handelt und leidet, schon bei Archilochus den Menschen mehr als Herrn seines Schicksals, Böses für Böses empfangend[50]. Diese Vorstellungsweise finden wir festgehalten und fortgebildet bei den Lyrikern, so wie bei Sophokles, bei dem die Handlungen aus dem freien Willen des Menschen, aus den natürlichen Triebfedern des Denkens und Empfindens abgeleitet werden, und der tragische Gehalt aus dem Widerspruch entsteht, in welchen dadurch der Mensch mit der Idee der sittlichen Weltordnung tritt[51], während bei Aeschylus zwar der Gedanke hervorgehoben wird, dafs der Thäter lei-

---

46) Maercker a. a. O. p. 246 legt dieser Äufserung der Freiheit zu viel Gewicht bei, wenn er sagt „die Grundlage des Jonischen Lebens bildet die möglichste Selbständigkeit der Einzelnheit, des Individuums..... Den vollkommenen Abdruck eines solchen individuell selbständigen Lebens finden wir im Homer, dessen Ansicht sich sogar zu solcher Freiheit entwickelte, dafs er ganz im Sinne des Jonismus dem Einzelnen zugesteht, ὑπὲρ αἶσαν handeln zu können, womit zuerst der Moment des freien Willens in sein Recht eintrat und die Würde des Menschen vollständig begründet wurde, während der Dorismus nur die Strenge des unwandelbaren Gesetzes kennt."

47) Naegelsbach p. 126.

48) Zell Ferienschriften I. p. 188.

49) Hegel Rechtsphilosophie I. p. 190 „das Böse ist nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjectivität und damit schlechthin seine Schuld ist.

50) Archilochi fr. ed Bergk 59. 65. 79. — Ulrici Geschichte der Poesie II. p. 21.

51) Bode Gesch. d. Hell. Dichtk. III. 1. p. 383.

den müsse, und Dike das Vergeltungsrecht unerbittlich übe, die That aber doch keine freiwillige ist, sondern wie bei Agamemnon die Opferung der Iphigenia, an welche sich die andern Verschuldungen in der Orestie anknüpfen, als ein sinnbethörter Irrthum gefafst wird, oder wie der Muttermord des Orest als geboten durch ein uraltes Gesetz, dem jedoch ein anderes gegenübersteht.

Von einer andern Seite wurde die Idee der Freiheit in der letzten Zeit vor Euripides durch die moderne Bildung im Allgemeinen weiter gefördert. Der Mensch wird sich bewufst seiner Kraft und seiner Freiheit gegenüber den elementarischen Mächten; aber dieser Menschengeist verfallen dem Einzelleben, der Endlichkeit seines Daseins tritt auch entgegen der Welt in ihrer ethischen Ordnung; der Urtypus dieses Menschengeistes ist Prometheus. Der Menschengeist aber als Gesammtbegriff der Intelligenz mufs wieder die ethische Weltordnung gründen helfen, dadurch kehrt Prometheus wieder zu Zeus zurück, und so liegt also in der Freiheit sowohl die Schuld als die Sühnung.[52]) Eine ähnliche Entwickelung bietet uns die Philosophie. Mit dem Wechsel in Verfassung und sittlichen Zuständen war eng verknüpft die durch die Jonische und Eleatische Speculation beschleunigte Auflockerung des Glaubens an die Götter. Doch während die früheren Schulen sich bemühten, an die Stelle veralteter Vorurtheile lebendige Erkenntnifs zu setzen, so blieb den Sophisten nur der Zweifel an die Überlieferung, an das Göttliche, überhaupt an alles Objective. Mit der Vernichtung des Objects mufste natürlich das Subject bedeutender hervorgehoben werden, mit dem Zweifel das Zweifelnde an die Spitze treten.[53]) So entstand die hohe Vorstellung von dem Ich, die wir beim Protagoras finden; so traten an die Stelle der Religion und Tugend selbstische Klugheit und zu erlernende Geschicklichkeiten, bis diese Sophistik in theoretischer Hinsicht in Kritias und Diagoras, in practischer in Hippias ihre Spitze erreichte. Die Weiterbildung, aber zugleich die Rückkehr von diesem Extreme, finden wir bei Sokrates, wenn er das Göttliche in das Innere des Menschen hineinführte durch die Lehre vom Dämonium.

Auch in diesem Puncte können wir bei Euripides nicht ganz den Einflufs der Sophisten verkennen, wenn er auch auf einer zu hohen sittlichen und religiösen Stufe steht, als dafs er das Göttliche vernichten könnte, obgleich ihm das eigentliche Wesen der Gottheit zweifelhaft erscheint. Nach der Weise des Sokrates sprach er auch von einem Göttlichen in dem Menschen, Fr. inc. 188.[54]); allein im Allgemeinen sind die Götter in menschlichen Verhältnissen die eigentlich Thätigen; ohne sie ist kein Mensch glücklich oder unglücklich, Heracl. 609. Doch ist der Mensch nicht

---

[52]) Aeschylos von Droysen p. 460.

[53]) Rötscher Aristophanes p. 245.

[54]) Cic. Tuscul. I. 26. Valckenaer diat. p. 238.

gebunden; daher es zweifelhaft sein kann, was die eigentliche Ursache der Handlungen sei. Es gehört hierher die Lehre von der Zurechnungsfähigkeit, welche unter andern vom Protagoras behandelt wurde.[15]) Wie Protagoras und Perikles darüber gestritten haben sollen, ob der Wurfspiefs, oder der Werfende, oder der die Kampfspiele Anordnende Schuld an dem Tode eines Menschen sei, so läfst Euripides Phoen. 861, unentschieden, ob beim Unglück des Hauses des Oedipus das Schwert oder der Streit der Söhne oder der Vater oder die Gottheit schuld sei. Von Wichtigkeit ist es, dafs hier der Ausdruck τὸ δαιμόνιον gebraucht ist. Stände ὁ θεός, so könnte es bezeichnen den einzelnen, persönlichen Gott, der dem einzelnen Menschen entgegengestellt wäre in rein menschlicher Fassung, wie Iphig. Aul. 707, wo Zeus, Nereus, Peleus als in gleicher Geltung zu einander in ein Verhältnifs treten. Hier aber ist es die im Verborgenen wirkende göttliche Macht, deren Thätigkeit von der eigenthümlichen des Oedipus und seiner Söhne unterschieden wird. Freilich ist auch bei Aeschylus Oedipus nicht frei von Schuld; allein seine Schuld ist eine unfreiwillige; seit dem ersten auch in der Verblendung verübten Vergehen des Laios gegen das Orakel ruht eine Ate auf dem thebanischen Königshause; von Geschlecht zu Geschlecht erbt Schuld und Strafe, denn „den Menschen schuldig werden läfst ein Gott, sobald er spurlos sein Geschlecht vertilgen will.“ So würde Aeschylus eben in der That des Oedipus die dunkele Göttermacht erkennen, welcher Euripides denselben mit eigner Verschuldung entgegenstellt. — Die Möglichkeit ist also da, dafs der Mensch durch eigne Kraft etwas unternehme, er kann gegen die Götter ankämpfen und sein Geschick ändern, Fr. Melan. XII. p. 454; eine solche That zeugt von Kraft und Muth, allein sie ist dennoch nichtig, die τύχας θεῶν wird er nicht aufheben können, Herc. f. 308; denn die Götter stehen an Macht weit über den Menschen Troad. 971; wenn sie daher etwas verhängt haben, so ist aller Widerstand von Seiten des Menschen vergeblich oder ihm selbst verderblich, es wird einst in Erfüllung gehen, grade weil sie Götter sind, Heracl. 992. Es hilft da nicht alle menschliche Weisheit; mögen die Pläne, das Schicksal abzuwenden, auch noch so schlau und fein angelegt sein, dennoch tritt die Gottheit dazwischen und macht sie zu Nichte. Iphig. Aul. 447. Fr. inc. 115. Die Gottheit steht zu hoch für die Angriffe des Menschen, Orest. 265, und nur was sie freiwillig giebt, das ist dem Menschen zum Heile; die Vortheile, die er strebt wider den Willen der Götter zu gewinnen, werden ihm von keinem Nutzen sein, Jon. 890, denn die Gottheit, an Weisheit weit höher stehend, erkennt besser als der Mensch selbst das ihm wahrhaft Heilsame, und der Fromme und Tugendhafte unterwirft sich den Befehlen der Götter, auch wenn deren Weisheit ihm nicht einleuchtet, wie Orest den Aussprüchen des Apollo. Wo der Mensch recht

[15]) Plut. Pericl. 29. — Hegel Gesch. d. Phil. II. p. 29.

handelt, wo ihm in Folge dessen seine Sachen wohl von Statten gehen, geschieht diefs daher in Übereinstimmung mit dem Götterwillen, nur bei Verschuldungen und daraus hervorgehendem Unglück kann es fraglich sein, ob der Mensch selbstthätig gewesen oder unter einem höheren Einflufs gehandelt. Selbstverschuldet freilich sind alle Leiden, in so fern sie als eine Strafe früherer Schuld eintreten, aber bei Euripides werden hiervon noch unterschieden die Unannehmlichkeiten, die der Mensch unmittelbar veranlafst, fr. Pel. III. p. 462. Iphig. Aul. 24. — Γνῶμαι δυσάρεστοι bezeichnen hier den unzufriedenen, selbstwilligen, die weise Leitung der Götter nicht anerkennenden Sinn, der unterschieden wird von der Versündigung gegen die Götter, welche erst mittelbar Unglück herbeiführt. So heifsen einige Leiden selbstverschuldete, freiwillige (αὐθαίρετοι), andere von den Göttern auferlegte, fr. Beller. XIX. 433. Androm. 904. Ähnlich wird unterschieden bei Schuld und Verbrechen. Helena setzt in einer ganz sophistischen, mit rhetorischer Kunst abgefafsten Rede auseinander, wie die erste Hälfte ihrer Schuld ganz zu tilgen sei, in so fern sie unter der Gewalt der mächtigsten Göttinn Cypris gestanden habe, dafs bis zum Tode des Paris Alles θεοπόνητα gewesen sei, und dafs nur ihr weiteres Bleiben in Troja ihr könne zum Vorwurfe gemacht werden, dafs sie da aber durch menschliche Macht, durch den Deiphobus gezwungen sei, Troad. 920. Eben so wird sie Androm. 681, von aller Schuld freigesprochen, weil sie nicht freiwillig, sondern unter dem Einflufs der Götter gehandelt habe, und überhaupt wird es oft bei auffallenden und seltsamen Handlungen hervorgehoben, dafs Solches nicht ohne Willen und Einwirkung der Gottheit geschehen sei. Oedipus hat nicht ohne Willen der Götter gegen das Augenlicht und gegen seine Kinder gefrevelt, Phoen. 1628; der Zug gegen Troja, durch welchen alle bisherigen Bande der Theilnehmer zerrissen werden, findet Statt nach dem Willen der Götter, Iphig. Aul. 814. und Orestes ist unschuldig an dem Morde seiner Mutter, alle Schuld ruht auf dem Apollo, der die That befohlen. Orest. 76. 590 u. a. Vorzüglich aber ist es eine unfreiwillige That, ein von den Göttern gesendetes Unglück, wenn der, welcher das Gute kennt, der Fromme und Tugendhafte, nicht Tugend übet, sondern nach böser That begehrt. Hippol. 361. fr. Chrys. II. p. 435.

Die Gottheit und der Zufall.

Die Zufälligkeit ist einerseits das Extrem der Nothwendigkeit, als äufserer Gewalt, welcher dasjenige anheim fällt, was nicht abhängig ist von der lenkenden Macht der noch nicht als absoluten Subjectivität bestimmten Gottheit, anderseits steht der Zufall, als einzelnes, zusammenhangloses Ereignifs, gegenüber der Nothwendigkeit, als fester Consequenz im Verlaufe der Begebenheiten. Eben so schwankend und unbestimmt, als der eigentliche Begriff des Zufalls, war auch der Gebrauch des griechischen Aus-

drucks $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$. Es wurde ganz im passiven Sinne gebraucht wie $\mu o\tilde{\iota}\rho\alpha$, das Schicksal, das den Menschen trifft, besonders indefs in Beziehung auf die plötzlichen und unerwarteten Wechsel im Verlaufe seines Lebens. Med. 1200. Iphig. Aul. 513. Iphig. Taur. 914. Alc. 797. Dann wieder mehr activ als die Gewalt, der die Menschheit unterworfen, Orest. 708. Anderswo treffen wir auch die Tyche als göttliche Providentia, in der künstlerischen Vorstellung mit dem Steuerruder, als lenkende Gewalt.[56]) So unter andern bei Pindar[57]), nach welchem die Tyche die mächtigste unter den Mören ist, diese aber Töchter des Zeus und der Themis sind. So finden wir sie beim Euripides nicht, dagegen oft als eine $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ $\vartheta\varepsilon\tilde{\omega}\nu$, also in der Götter Hand gegeben, aber bezeichnend die einzelnen, plötzlichen Schicksalswechsel in dem Leben des Menschen, welche den Göttern oder besonders irgend einem einzelnen Gotte beigelegt werden. Med. 669. Iphig. Taur. 874. Hippol. 376 u. a. Dem Begriff nach zeigt sich auch hier der blofse Zufall, in so fern es eine einzelne, unbegründete Wirkung der Götter ist[58]); hierhin gehört denn auch besonders, (was indefs, wie schon oben bemerkt, mehr in die künstlerische, als religiöse Schätzung des Dichtess hingehört) die durch das unerwartete und überraschende Erscheinen eines Gottes herbeigeführte Entwicklung des Drama, der deus ex machina, in so fern hier nicht das Absolute dem Subject gegenübersteht, sondern nur ein Subject nach individueller Willkühr das Spiel der Leidenschaften und Anschläge anderer Subjecte zur Entscheidung bringt. Diese $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ indefs, welche noch von den Göttern ausgeht, gehört nicht in diese Betrachtung, sondern nur die den Göttern und dem göttlichen Walten entgegenstehende: die blofs aus physischen oder mechanischen Ursachen hervorgehenden Wechsel, die Tyche mit den Attributen des Rades und der Kugel. Dieser konnte freilich sowol bei der Annahme einer feststehenden Nothwendigkeit, als auch einer in Alles eingreifenden, über Alles waltenden göttlichen Vorsehung, kaum irgend ein Gebiet eingeräumt werden; dennnoch steht sie nach dem griechischen Glauben manchmal diesen Mächten feindlich entgegen, wie wenn bei Homer auch die elementaren Kräfte eigenthümlick wirken, oder sie spielt im göttlichen Wesen und in menschlichen Verhältnissen herum[59]); — die Annahme derselben mufste sich gar zu leicht aufdrängen. Ein solches unwillkührliches, fast unbewufstes Hereinspielen finden wir auch beim Euripides. Es wird anerkannt das Walten der Götter in allen menschlichen Verhältnissen, und daher kömmt es an mehreren Stellen als unwilliger Ausbruch resignirenden Unmuths des sich ungerecht bedrückt Fühlenden vor, dafs

[56]) Müller Archäologie p. 607.

[57]) Olymp. XII. — Boeckh expl. p. 209 u. 565.

[58]) Maercker p. 102.

[59]) Wachsmuth Hell. Alt. IV. 98.

nicht die göttliche Gerechtigkeit, sondern der Zufall regiere oder daſs dieser mächtiger sei, als die Götter. Cycl. 606. Hecuba 488 fr. inc. 187. — Damit stimmt es überein, wenn es Herc. f. 1317 heiſst, daſs keiner der Sterblichen noch der Götter unberührt sei vom Zufall, „wenn anders der Sänger Rede wahr ist", — ein Zusatz verwerfender Kritik über diesen Ausspruch älterer Dichter, wie wir deren bei Euripides so viele finden. Allein deſsungeachtet erkennt er doch auch selbst den Einfluſs der Tyche an. Sie wird genannt neben den Göttern, Iphig. Aul. 1414 τὸ τῆς τύχης δε καὶ τὸ τῆς θεοῦ νοσεῖ, wo indeſs noch kein bestimmter Gegensatz Statt findet, sondern nur die beiden Seiten in dem Verhältniſs der Götter zu den Menschen, die active und passive bezeichnet werden, ebenso, wie wenn sich Orest, El. 897, den Diener der Götter und der Tyche nennt, wo indeſs eben vorher die Götter Urheber (ἀρχηγέται) dieser Tyche heiſsen, oder Iphig. Taur. 916, wo in der Gunst der Tyche die Macht der Götter erkannt wird. Als gutes Glück fast zur individuellen Persönlichkeit erhoben, wird sie eben so, Iphig. Aul. 870, neben der eignen Klugheit als Macht genannt, durch welche die Rettung der Iphigenia noch möglich ist. Hier sind aber die Umstände so verwickelt, daſs nicht durch gewöhnliche Lenkung der Götter etwas ausgerichtet werden konnte, sondern nur durch einen unerwarteten, seltsamen Wechsel des Schicksals. Gleicherweise wird, Jon 1528, angerufen ὦ μεταβαλοῦσα ... τύχη. Die seltsamen Verwicklungen in der Geschichte des Jon, durch welche die Mutter zum Sohnesmorde, der Sohn zum Muttermorde fast getrieben wurde, schienen ebenfalls nur durch einen Zufall gelöſst werden zu können. In derselben Geltung kommt denn Tyche auch vor, fr. inc. 142, wenn das Loos ein Sohn derselben heiſst. — In allen diesen Stellen findet indeſs noch kein bestimmter Gegensatz gegen die göttliche Macht Statt; der Zufall kann eben durch die Götter herbeigeführt sein. Allein das kindliche Göttervertrauen der homerischen Zeit war doch zu sehr geschwunden, als daſs der Mensch noch die Götter hätte in Anspruch nehmen sollen für die kleinlichen Bestimmungen seiner persönlichen Verhältnisse, die sind daher in die Hand der Tyche gegeben, fr. inc. 129 τῶν ἄγαν ἅπτεται θεός, τὰ μικρὰ δ' εἰς τύχην ἀνεὶς ἐᾷ. Zugleich aber finden wir, wie Anaxagoras den Wundererscheinungen und Naturbegebenheiten ihren göttlichen Character nimmt und für dieselben bloſse physische Ursachen statuirt,[60]) so auch bei Euripides neben Göttern und Menschen bloſse äuſserliche mechanische Ursachen. In der oben erwähnten Stelle, Phoen. 360, wurde neben Göttern und Menschen auch das Schwert als eine mögliche Ursache angegeben, also nach Weise des Protagoras, ein rein Äuſserliches. Ganz ähnlich werden Iphig. Taur. 902 dieselben Begriffe zusammengestellt ἢ θεὸς ἢ βροτὸς ἢ τι τῶν ἀδοκήτων, wo letzteres nur das bezeichnen kann was, ohne Einwirkung der Götter und Menschen, scheinbar von selbst, ohne Grund und Veranlassung

[60]) Rötscher Aristophanes p. 242.

geschah. Dieſs nannte man sonst αὐτόματον (Lysias in Andoc. 223.), wovon indeſs Euripides noch die bloſs physische Ursache unterscheidet, Iphig. Taur. 1174.

αὐτόματον ἤ νιν σεισμὸς ἔστρεψε χθονός.

Ein Wunder war geschehen, die Bildsäule der Göttinn hatte sich umgewandt. Da konnte nun nur der in der Naturlehre des Anaxagoras nicht unkundige Euripides die Frage aufwerfen, ob das vielleicht durch eine Erderschütterung herbeigeführt sei; dem gläubigen Hellenen wäre das ein eben so groſses Wunder gewesen, als wenn gar keine Ursache sichtlich war Wir finden also hier Andeutungen einer später immer mehr geltend werdenden Ansicht von dem Wirken des Zufalls. Auch bei Thucydides werden die Naturerscheinungen schon mehr in das Reich des Zufalls zurückgedrängt. Die Ausbildung der Naturwissenschaften und die immer zunehmende Vernichtung des Glaubens an die Götter arbeiteten sich hier entgegen. Aus der Natur verschwanden zuerst die Götter, später aber auch aus dem Leben der Staaten und der Menschen, wie wenn bei Polybius alle Erscheinungen in staatlichen Verhältnissen unter der Gewalt der Tyche stehen, und bei den Epikureern endlich der Mensch ganz in die Hand des Zufalls gegeben ist. Aber selbst ihre Gegner, die Stoiker konnten nicht ganz der Annahme des Zufalls entgehen, wenn sie neben der innern Nothwendigkeit, der bewuſstlos vernünftigen Weltordnung, auch noch mitunter eine ἀνάγκη φύσεως, also eine äuſsere Nothwendigkeit erwähnen, in welcher die mancherlei sonst nicht zu erklärenden Übel ihren Grund haben. —

